رسالة فى بيان القضاء والقدر ، تأليـــــف
ابن كمال باشا ، أحمد بن سليمان -٩٤٠هـ
كتب سنة ١٣٠٥ هـ .
١٨ ق المسطرة مختلفة ٥ر٢٠x٥ر١٤سم
نسخة حسنة خطها معتاد
الاعلام ١:١٣٠ معجم المؤلفين ١: ٢٣٨

 ١ - أصول الدين أ- المؤلــــــــف
ب - تاريخ النسخ .

توحيد

١٢١

رسالة
في مسئلة الجبر والقدر
لابن كمال باشا
رحمه الله

جون سر قدر طوتدى ابدال شود ... بيهال شود
ابن جهله نلر شتردر ... لاشود
هر مفتى شرعا حكم خون عقلا ابنال لاشود

هذه الرسالة نسخ مع نسخة فقه اللغة المجزوءة ٦٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العلامة المحقق ابن كمال باشا

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام بالقدرة والاختيار وكلف
بني ادم بالأحكام المنتظمة على وجه الإحكام من غير اكراه ولا اجبار
وقدر في الازل وقضى ما سلب منا الارادة والرضا وكتب ما علينا
ومالنا وختم بالسعادة او الشقاوة مآلنا بلا الجاء ولا اضطرار
والصلاة والسلام على سيدنا وسندنا محمد المختار وعلى اله الاخيار
وصحبه الابرار من المهاجرين والانصار ما تقاطرت الامطار في الاقطار
وتواترت الادوار في الاعصار اما بعد فان مسئلة الجبر
والقدر من مهمات المسائل وامهات الاصول وقد زلت في مباديها
اقدام الافهام وضلت في بواديها عقول الفحول وانا اريد
ان احقق فيها بعون الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول ويطابق
المنقول فاقول ان الله جل وعلا بقديم علمه المتعلق
بالاشياء تعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان وتقديره على وفق
علمه المنزه عن تطرق الحدثان وموجب ارادته المرجحة لها
ابرازا حسب العلم الشامل والتقدير الكامل وبقدرته المؤثرة
التي يفيض بها ما رجحته الارادة من وجوه المهيئات وكمالاتها
في الاعيان اوجد الاشياء مرتبة ترتيبا حكميا لا يتحول

عن ذلك

عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير
لا لانه لا قدرة له تعالى على التحويل والتبديل والا يلزم خروج
بعض الممكنات عن حيز قدرته وذلك عجز تعالى عنه شانه
وانما قلنا والا يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته تعالى
لان الممكن كايمان ابي جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه تعالى وتقديره
عدمه عن حد الامكان لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتي الى
الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعد ما علم الله تعالى وقدر موته
على الكفر مقدورا له يلزم المحذور المذكور قطعا . فان قلت
اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا امتناع وجود
ما علم عدمه قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو
ان لا يقع ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا انه لا يمكن ذلك كما ان
موجب استحالة الكذب على الله تعالى هو ان لا يقع ما اخبر الله تعالى
بعدم وقوعه لا انه يكون وقوعه ممتنعا لان المستلزم للمحذور
المذكور في الصورتين وقوعه لا امكانه وذلك ان العلاقة
بين الشيئين وقوعا لا تستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا
الا يرى ان عدم العقل الاول على رأي الحكماء متعلق بعدم الواجب
تعالى بحيث يستلزم وقوع احدهما وقوع الاخر مع ان عدم الواجب
ممتنع بالذات وعدم العقل الاول ممكن بالذات

ولعدم الوقوف على هذه الدقيقة زل قدم من استدل بامكان وقوع ما اخبر الله بعدم وقوعه على عدم امتناع الكذب على الله تعالى شأنه عما يقولون اهـ منه

فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون
مستحيلا بالذات لكنه يلزم ان يكون فيه استحالة مّا سواء
كانت تلك الاستحالة من ذاته او من غيره قلت
نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال محالا ولو بالغير ولكن لا يلزم
ان يكون منشأ استحالة ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه
ان يكون ما في بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كايمان ابي جهل
مثلا بسبب استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا فان قلت
اليست الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون المستحيل مقدورا
للعبد قلت لا. كيف وما من مقدور له الا وهو ممتنع
بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة انّ كل واقع وجودا كان او عدما
لا يقع الا بعد ما وجب ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق
ويلزم امتناع الطرف الاخر . وبالجملة الثابت عندنا انّه
ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة واما انّ ذلك بسبب
علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل
على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم
وشأن التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجابا ولا امتناعا والا انعكس
امر الاصالة والتبعية . وتوضيح ذلك انه تعالى علم موت ابي جهل

مثلا

مثلا على الكفر وقدره (لموته على الكفر في الواقع) لا انه
مات على الكفر في الواقع لانه تعالى علم موته على الكفر وقدره
وقد نبّه على هذا المعنى الفاضل المحقق نصير الدين الطوسي
في رد قول عمر الخيام

من مى خورم وهر كه چو من اهل بود
مى خوردن من بنزد او سهل بود
مى خوردن من حق بازل مى دانست
گر مى نخورم علم خدا جهل بود

بقوله

گفتن كه گنه بنزد من سهل بود
اين نكته نگويد انكه او اهل بود
علم ازلى علت عصيان كردن
نزد عقلا زغايت جهل بود

وتفصيل ما نبّه عليه ذلك الفاضل هو ما قيل ان العلم تابع للمعلوم
بمعنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى
ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة
لان الفرس في حد نفسه هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال

هذه ساقطة من النسخة المنقول منها ولعل الاصل كذلك او ما هو بمعناه

قوله ان العلم [illegible] الجبائي في بحث الافعال الاختيارية ونقض الان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة [illegible] عن علمه تعالى بالاختيار [illegible] فتأمل فان [illegible] التأمل هو ان بين العلم والتابع ومعلوم المتبوع ثم التبعية [illegible] السبب فافهم

انما يتحقق اذا كان هو بقوم عدا مثلا
بينهما فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا
في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب
الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم الا يكون
الله تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجوداً وعدما ومن
هٰهنا تبين ان قدر الشبهة التي تمسك بها الخيام ثم قال ولو اجتمع
جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالزام
مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقد ضل
واضل وكذا من قال (ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم
بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فانه الله تعالى عالم في الازل بكل شيء
انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع **مسئلة**
يناسبه ذكرها لمساق الكلام في هذا المقام وهي انه لا يقع الطلاق
بانتِ طالق في مشيئة الله تعالى ويقع بانتِ طالق في علم الله تعالى
لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى بخلاف
مشيئته فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة لها . ولما لم يصح
معنى التعليق في الثاني فالمراد المعنى التشبيهي للاستعمال كما في
زيد في نعمة ولا حاجة الى التجوز في التكلم وهذا هو السر في كون التعليق
بمشيئة الله تعالى متعارفا دون التعليق بالعلم لا ما سبق الى بعض
الاوهام من ان ذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فاما علمه تعالى فمتعلق بجميع الممكنات والممتنعات اذ لا
تأثير لما ذكره في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تأمل واجاد والله الهادي

كذا في الاصل ولعل الصواب (هوان)

الى سبيل

الى سبيل الرشاد . والذي نسب الى ابي الحسن الاشعري من الاستدلال
على عدم وقوع التكليف بالمحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل
ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن ينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال
فايمانه محال فالامر بالايمان حينئذ يكون تكليفا بالمحال منحول
ولا سند له على المطلوب المنقول وجه معقول مذكور في موضعه
فان قلت علمه تعالى بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتا حال
وجوده ولا موت له على الكفر وقتئذ فكيف يصح تعليل الواقع بما لم يقع
بعد **قلت** علمه تعالى ليس بزماني فلا تأخر زمانا للمعلوم
المذكور بالقياس اليه فان نسبة التأخر والتقدم بحسب الزمان
انما تجري بين الزمانيين بل نقول كل الحوادث وجميع الكائنات
واقعة نظرا اليه تعالى والى علمه المنزه عن النسب الزمانية في ازمانها
المخصوصة واوقاته المحدودة ولا منتظر بالقياس اليه انما ذلك
بالقياس الى من يمر عليه اجزاء الزمان ويجري عليه احكام تقلب الملوان
ويتفاوت عنده حال (متى) بالمضي والاستقبال ولذلك
قال المحققون من الحكماء ان علمه تعالى حضوري وارادوا بذلك
الحضور وجودَ المعلوم في الخارج **فان قلت** هل لا يلزم
حينئذ الا تكون الاشياء قبل وجودها معلومة له تعالى **قلت**
ان اريد بالقبلية القبلية الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد
نبهت على سند المنع قبل هذا وان اريد القبلية الذاتية فالمذكور

غير محذور فان غاية مايلزم منه الا يكون علمه تعالى علة لوجود معلوماته ولا فساد فيه **فان قلت** فكيف الحال في المعدومات التي لاحظ لها من الحضور بالمعنى المذكور **قلت** انهم يقولون لها وجود في المبادي العالية وكفى ذلك الوجود حضورا في حقها . وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي مجالا فوق مجالنا هذا . فلنعد الى ما كنا فيه . ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال له اشكل علي قوله تعالى كل يوم هو في شان وقد صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة فقال الحسين انها يعني التي ذكرت في قوله تعالى كل يوم هو في شان شؤون يبديها لا شؤون يبتديها فقام عبد الله وقبل رأسه . ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب على ما قررناه فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا بل كل ما له حظ من الكون كائن بالنظر اليه تعالى في وقته المخصوص انما الانتظار بالنسبة الى من تقيد بقيد (متى) . وههنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تعالى (وان جهنم لمحيطة بالكافرين) اخبار عن شان الابتداء وقوله تعالى (والذين كفروا الى جهنم يحشرون) اخبار عن شان الابداء فافهم . والمصير الى التجوز في الاحاطة اوفي جهنم من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن . واعلم ان جفاف القلم عبارة عن الفراغ من التقدير

دبر

وثبت المقادير على طريقة التمثيل والتصوير فان الكاتب انما يجف قلمه بعد فراغه من الكتابة . وفي قوله الى يوم القيامة اشارة الى ان حكم التقدير لا يتجاوز عن الكائنات في عالم الكون والفساد . وعلى وفق هذا ورد جواب كعب لعمر رضي الله عنه حيث قال ويحك يا كعب حدثنا من حديث الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيامة رفع اللوح المحفوظ . ذكره الامام القرطبي في تفسير سورة الكهف وكأن في قوله تعالى (يوم نطوي السماء كطي السجل) اشارة الى ان محكمة القضاء والقدر ترفع ذلك الوقت الذي ينتهي عنده احكام عالم الكون والفساد . ولهذا اي لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لام حبيبة رضي الله عنها لما سمعها تدعو وتقول (اللهم متعني بزوجي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبابي ابي سفيان وباخي معاوية) قد سألت الله لآجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة لن يعجل شيئا قبل حله ولن يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سألت الله ان يعيذك من عذاب في النار او عذاب في القبر كان خيرا وافضل . وبهذا التفصيل اندفع ما قيل العذاب مقدر كالاجل فكيف ندب الدعاء في الاول دون الثاني **واجيب** بان الكل مقدر لكن دعاء النجاة من العذاب عبادة دون زيادة الاجل

يعني كان اسرع الجواب اسرع السؤال اهـ

فان قلت اذا كانت الاجال مضروبة لاتتقدم على اوقاتها
المعينة ولا تتأخر عنها فما وجه قوله عليه السلام الصدقة والصلة
تعمران الديار وتزيدان فى الاعمار قلت وجهه ظاهر
فان مضمونه ان الصدقة والصلة من جملة الاسباب التى قدر الله
تعالى زيادة العمر بها . ولا دلالة فيه على زيادة العمر بتأخير الاجل عن
حده المضروب . وما فى الكشاف عن كعب رضى الله عنه انه قال
حين طُعِنَ عمر رضى الله عنه (لو أنّ عمر رضى الله عنه دعا الله
تعالى لأخّر فى أجله) فقيل لكعب أليس قد قال الله تعالى
(فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون) قال فقد قال تعالى
وما يُعَمَّر من مُعَمَّرٍ ولا يُنقَص من عمره (الآية) وقد استفاض على الالسنة
اطال الله بقاءك وفسح فى مدتك وما اشبهه مردود بنص
الحديث السابق ذكره . والمذكور فى قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره مطلقُ الزيادة والنقصانِ لا الزيادةُ على حد مضروب
عند تقدير الاجال والنقصانُ عنه فلا ينافى مدلول الحديث المذكور
وتفصيل ذلك ان قوله تعالى وما يعمر من معمر من باب تسمية الشئ
بما يؤول اليه اى وما يعمّر من احد الا يرى انه يرجع الضمير فى قوله
ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من
التسامح فى العبارة ثقة بفهم السامع . هذا بحسب الجلىّ من النظر

واما

واما النظر الدقيق المحكم فيحكم بصحة ان المعمّر اى الذى قدر له عمر طويل
يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول
وينقص على الثانى . ومع ذلك لا يلزم التغيير فى التقدير . وذلك
لان المقدر لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة لا الايام المحدودة
والاعوام المحدوده ولا خفاء فى ان ايام ما قدر من الانفاس تزيد وتنقص بالصحة
والحضور والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب
اختيار بعض الطوائف حبس النفس ويتضح وجه كون الصدقة
والصلة سببا لزيادة العمر . وعلى موجب كلا النظرين لا دلالة
فى النص المذكور على ان التقدير سبب لعدم تغيير الامور المقدرة
كما توهمه الامام البيضاوى فى قوله تعالى ومكر اولئك هو
يبور يفسد ولا ينفذ لان الامور مقدرة فلا تتغير كما دل عليه قوله
تعالى والله خلقكم (الآية) واما فساد ما ادعاه من المدلول
المذكور فقد سبق بيانه مرارا . واذا تقرر أن علمه تعالى وتقديره
لا يخرج احد طرفى الممكن عن حد الامكان وحيز القدرة فالعبد غير مجبور على
افعاله التى يكتسبها وغير مضطر فى الاعمال التى يباشرها بسبب علمه تعالى
وتقديره كما زعمه المجبرة وتبعهم من تبعهم بلا تدبر كالامام البيضاوى
حيث قال فى تفسير قوله تعالى وما كان اكثرهم مؤمنين (من سورة
الشعراء) فى علم الله تعالى وقضائه فلذلك لا تنفعهم امثال

هذه الايات العظام . وحيث قال فى تفسير قوله تعالى
ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لايؤمنون (من سورة يونس)
اذ لا يكذب كلامه ولا ينقض قضاؤه . ثم قال فى تفسير قوله تعالى
ولو جاءتهم كل اية فان السبب الاصلى لايمانهم وهو تعلق ارادة
الله تعالى مفقود وحيث قال فى تفسير قوله تعالى وفريقا حق
عليهم الضلالة (من سورة الاعراف) بمقتضى القضاء السابق .
وعلى وفق هذا ورد ما روى ان عمر رضى الله عنه اتى بسارق فقال له ما حملك
على السرقة فقال قضاء الله وقدره فقطع يده وحسمت ثم اتى به
فجلده فقال قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك على الله
تعالى . ومما يشيد بنيان ما حققناه من ان علمه تعالى وتقديره
لا يخرجان العبد الى حيز الاضطرار ولا يسلبان عنه الاختيار ما روى
ان شيخا من اهل الشام حضر صفين مع على رضى الله عنه فقال له
اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره
فقال له نعم يا اخا اهل الشام والذى فلق الحبة وبرأ النسمة
ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء من الله
تعالى وقدر فقال الشامى فعند الله تعالى احتسب عنائى يا امير المؤمنين
وما اظن ان لى اجرا فى سعيى اذا كان الله تعالى قضاه علىّ وقدره
فقال رضى الله عنه مه ايها الشيخ ان الله تعالى قد عظم الاجر

على مسيركم

[illegible]

قوله من اهل الشام هذه غير موجودة فى المقاصد وكذا قوله فقال له يا اخا اهل الشام . وهذه القصة منقولة من المقاصد مع ما فى [illegible] ٥

قوله فقال الشامى فى نسخة المقاصد فقال الشيخ وهكذا فى غير هذا الموضع ٥

على مسيركم وانتم سائرون وعلى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا
فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين ولا عليها مجبرين
فقال الشامى وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما
كان مسيرنا وانصرافنا فقال رضى الله عنه ويحك لعلك
ظننت قضاء حتما لازما وقدرا حاتما جازما لو كان ذلك كذلك
لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تعالى
والنهى (ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن) وما كان المحسن
اولى بثواب الاحسان من المسيئ ولا المسيئ بعقوبة الذنب من
المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب الشيطان وخصماء الرحمن
وشهداء الزور وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر عباده
تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا ولم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب عبثا
ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فويل للذين كفروا من النار فقال الشامى فما القضاء والقدر اللذان
ساقانا وكان مسيرنا بهما وعنهما قال رضى الله عنه هو الامر من الله
تعالى بذلك ثم تلا (وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه) وكان امر الله
قدرا مقدورا فقام الشامى فرحا مسرورا لما سمع من المقال وقال
فرجت عنى يا امير المؤمنين فرج الله عنك ثم انشا يقول

هذه الاية مثبتة فى نسخة المقاصد

انت الامام الذى نرجو بطاعته يوم الحساب من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربى بالاحسان احسانا
وقال عمر بن عبد العزيز لرجل سال عن القدر ان الله تعالى لا يطالب
بما قضى وقدر انما يطالب بما نهى وامر . وهذه الاشارة منه على
وفق العبارة السابقة يعنى قول على رضى الله عنه الامر من الله تعالى
بذلك وقوله وقد اعظم الله الاجر على مسيركم الخ على وفق ما ورد فى
الكلام من قوله لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله ولا يطؤن
موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح
وفى قوله تعالى (ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير
وما مسنى السوء) دلالة ظاهرة على ان التقدير ليس بمعدوم
فانه لو كان نصيب كل شخص من الخير والشر مقدرا بحيث لا يحتمل
الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه صحة .
وتفصيل ذلك انه لو كان للتقدير تأثير بجعل المقدر على حد
معين خيرا كان او شرا حتما مقضيا لم يكن بد من حصول المقدر
لمن قدر له نفعا كان او ضرا ووصوله اليه مكروها كان او مرضيا
فيلزم من ذلك الا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل فى جلب
نفعه ودفع ضره عالما كان باسبابهما او جاهلا واللازم منتف
بما دل عليه النص المذكور من تفاوت الحال بالعلم والجهل .

لايقال

لا يقال يجوز ان يكون العلم بالاسباب منه الشرائط التى
لا بد من عدمها فى حصول ما قدر له من الخير والشر على حد معين
لانا نقول على تقدير كل شئ لا بد من حصول العلم بالاسباب له
او عدم حصوله فيعود الالزام قطعا . ومما يدل على ما تقدم من التفصيل
دلالة لا تقبل الرد ولا التأويل ما رواه الترمذى عن ابن عباس
رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لما اغرق الله تعالى
فرعون قال (امنت انه لا اله الا الذى امنت به بنو اسرائيل وانا
من المسلمين) قال جبريل عليه السلام فلو رايتنى يا محمد وانا آخذ
من ادحال البحر فادسه فى فيه مخافة ان تدركه الرحمة . وقال
ابو عيسى هذا حديث حسن . وفى التفسير روى ابن عباس
رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لما قال فرعون
لا اله الا الله اتاه جبريل عليه السلام فحشا فاه التراب خشية ان
تدركه رحمة الله تعالى . ووجه الاستدلال انه لا يخلو من ان
يكون للكائنات قبل حدوثها تقدير لا يقبل التغيير او لا يكون وعلى الاول
لا يخلو من ان يكون ما يلزم ذلك لزوما بينا وهو ان يكون للتكذيب حتى
الرد والدفع نفعا معلوما لجبريل عليه السلام او لا يكون والثانى بين
البطلان وكذا الاول اذ لا يليق بشأن عاقل فضلا عن شان

الا عدم العمل بموجب العلم خصوصا فی مثل هذا المقام فتبین
الشك فتم المرام . قوله لعلك ظننت قضاء حتما لازما
لم يعضده ما روی فی المصابیح عن انس رضی الله عنه انه قال
كان رسول الله صلی الله علیه وسلم یكثر ان یقول یا مقلب
القلوب ثبت قلبی علی دینك فقلت یا نبی الله امنا بك وبما جئت
به هل تخاف قال نعم ان القلوب بین اصبعین من اصابع
الرحمن یقلبها كیف یشاء فان قلت الیس الحذر
لا یغنی من القدر كما ورد فی الحدیث النبوی قلت نعم ومع ذلك
لا بد من الحذر ولذلك قال علیه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد
وقد نهی فی كتاب الله تعالی عن القاء النفس فی التهلكة . وفی
الفتاوی الظهیریة رجل كان فی بیته فاخذته الزلزلة لا یكره له
الفرار الی الفضاء بل یستحب لفرار النبی علیه السلام عن الحائط
المائل وذكر فی الفائق انه علیه السلام مر بحائط مائل فاسرع
فی المشی فقیل یا رسول الله اسرعت بالمشی فقال علیه السلام
اخاف موت الفوات ای موت الفجاة . والسر فی ان الحذر
لا یغنی من القدر ان القدر علی ما قرر فیما سبق علی وفق الواقع فكل
ما یقع فهو المقدر فلا مجال للتبدل ولا احتمال للتحول

والی

والی هذا اشیر فی جوابه علیه السلام بقوله فرار من قضاء
الله الی قضاء الله حین قیل له انفر من قضاء الله تعالی . ولقد احسن
من قال علی وفق الاشارة الواردة فیما ذكر من الخبر عن خیر البشر الحذر
لا ینفع من القدر بل یدفع البشر الی المقدر من الخیر والشر وفی جامع الحكم
الترمذی مرفوعا اذا قضی الله تعالی لعبد ان یموت بارض جعل له الیها
حاجة . وفی الكشاف روی ان ملك الموت مر علی سلیمان علیه السلام
فجعل ینظر الی رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك
الموت قال كانه یریدنی فسأل سلیمان علیه السلام ان یحمله علی الریح
ویلقیه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسلیمان علیه السلام
كان دوام نظری الیه تعجبا منه لانی امرت ان اقبض روحه بالهند
وهو عندك . ومن ههنا ظهر ان تعلیل الامام البیضاوی
بالحدیث المذكور حیث قال فی تفسیر قوله تعالی (وما اغنی عنكم
من الله من شیء) مما قضی به علیكم مما اشرت به الیكم فان الحذر لا یمنع
القدر) لم یصب المحز ومبنی تفسیره علی ان یكون ما قضی حتما لازما
وقد مر فساد ذلك المبنی فالوجه فی تفسیر تلك الایة ما ذكر فی
التیسیر ای لا انفع ولا ادفع ان كان الله اراد بكم شیئا من ذلك
وكذا ظهر عدم اصابته فی تفسیر قوله تعالی قاتلوا فی سبیل الله

حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص وان المقدر لا محالة
واقع امرهم بالقتال . وليس في سياق ما ذكر وهو قوله تعالى
(الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال
لهم الله موتوا ثم احياهم الاية بيان ان الفرار عن الموت غير مخلص
اصلا في حق شخص من الاشخاص وفي وقت من الاوقات
فان قلت اليس في حديث ام حبيبة السابق بيانه دلالة
على ان في تقدير الآجال والارزاق في الازل قضاء حتما لازما
قلت لا لان ذلك التقدير حين يؤمر الملك عند نفخ الروح
باربع كلمات لا في الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما
لازما . وتفصيل التقدير المذكور على ما روي في الصحيحين
عن ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال ان احدكم يجمع
خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة ثم يكون مضغة مثل
ذلك ثم يرسل الله تعالى اليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع
كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد قدم الرزق
على الاجل لان المراد منه مدة الحياة وهي تتبع الرزق واخر العمل عنه
لانه يقع في تلك المدة واخر السعيد عن الشقي ختما للمكتوب بالخير
وانما قال شقي او سعيد ولم يقل شقاوته وسعادته لان المراد
تقدير انه من اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكر لا بما ترك
لان الشقاوة والسعادة قد يجتمعان في شخص واحد باختلاف الاحوال

اطلاق

اطلاق السعيد والشقي فانه باعتبار الغالب ومن لم ينتبه لهذه الدقيقة
زعم ان فيه عدولا عن الظاهر . واياك ان تظن ان في قوله تعالى
فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لازما دلالة على ثبوت
الحتم في الجملة في التقدير الواقع بكتابة الملك والولد في بطن امه
لانا قد اسمعناك مرارا وقرعنا سمعك سرا وجهرا ان شان
التقدير ان يتبع المقدر فلا يصلح ملزما فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود
رضي الله عنه على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق
لابد من وصوله اليه سواء سعى في تحصيله ام لم يسع وان الجد
لا يزيد بالجد على ما افصح عنه في المثنوي المولوي حيث قيل

رزق نو بر تو ز تو عاشق تر است
رو توكل كن ملرزان پا و دست

كر ملرزاني بيايد عاجز در رست
ور بلرزاني دهد درد سرت

كيف ولو كان الامر على ما ذكر والشان على ما زبر لما امر العبد
بالسعي والطلب في قوله تعالى وابتغوا من فضل الله ولما
كان الكسب فرضا . وقد نص محمد بن الحسن الشيباني على
انه من الفرائض فالحق ما اشار اليه البعض بقوله

كر نشيني وصيه قوت كني
دست وپايت چو عنكبوت كني

ولا متمسك للمجبرة النافين للتكليف والقدرية المنكرين للقدر
في قوله عليه السلام ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من
النار ومقعده من الجنة بان يقال ان السعادة والشقاوة
لو كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التغير والتبديل
لم تكن التكاليف والاعمال مفيدة فان من كتب مقعده في النار لا يخلصه
عنه ايمان وخلوص وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل احتج
اصحابنا بقوله تعالى الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء
اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول
مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله
وهو كقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه انتهى . واياك ان تتوهم ان في
قوله تعالى (ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول
مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين) دلالة على تسبب
عدم ايمانهم عن سبق التقدير الازلي كما سبق الى وهم الامام
البيضاوي حيث قال في تفسيره وذلك تصريح بعدم ايمانهم
لعدم المشيئة أو بعدم المشيئة المسبب عن سبق
الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكر كناية
عن اقتضاء الحكمة اياه فمعنى قوله تعالى (ولكن حق القول مني)

بلغ

ولكن

ولكن اقتضت الحكمة الالهية خلاف ذلك . وكذا سبق
الكلمة في قوله تعالى (ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم)
كناية عن اقتضاء الحكمة في القضاء الازلي من الاحكام اي لولا
مقتضى الحكمة الامهال لقضي بالاستئصال فلا دلالة في هذا المقام
على ان للتقدير في ازل الازال تأثيراً في الاحوال والآجال
وسيأتي من الكلام ما يتعلق بهذا المقام وبه يندفع بقية الاوهام
بعون الملك العلام واما الجواب الذي ذكره الامام البيضاوي
في شرح المصابيح وهو أن الله تعالى دبر الاشياء على ما شاء
وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات وان كان ذي
يقدر على ايجاد الجميع ابتداء بلا اسباب ووسائط كما خلق المبا
والاسباب لكنه امر اقتضته حكمته وسبقت به كلمته وجرت
عليه عادته فمن قدّر أنه من اهل الجنة قدّر له ما يقربه اليها من
الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه
بالترغيب والترهيب والانة قلبه لقبول الحق وارشاده للتمييز بين
المحق والمبطل ومن قدر له انه من اهل النار قدّر له خلاف ذلك
وخذله حتى اتبع هواه ورانت على قلبه الشهوات ولم تغن النذر والايات
فاتى اعمال اهل النار وأصرّ عليها حتى طوى عليه صحيفة
عمره وكان ما يدخله النار هلاك امره وهو معنى قوله عليه الصلاة
والسلام (فكل ميسر لما خلق له) فلا يشفي عليلا ولا يروي غليلا
كما لا يخفى على ذي الفهم المتأمل في مقعد الشك ومعقد الوهم . واذا

الى اجل مسمى

تحققت ان التقدير الازلى لا يلجئنا الى ما فعلناه من الخير والشر ولا يضطرنا
الى ما عملناه من الطاعة والمعصية فقد عرفت يقينا انه لا مساغ للاعتذار
عن الذنب الصادر عنا بالاختيار والرضا بان يقال انه كان مكتوبا
علينا فى الازل فلا نستحق اللوم والتبعة فى العمل فلا تظنن ان جواب
آدم عليه السلام لموسى عليه السلام من هذا القبيل . وتفصيله
على ما روى فى المصابيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما
انه عليه السلام قال احتج آدم وموسى عند ربهما فحج آدم موسى
فقال موسى انت ادم الذى خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه
واسجد لك ملائكته واسكنك جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك
الى الارض فقال آدم عليه السلام انت موسى الذى اصطفاك الله
برسالته وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شئ وقربك
نجيا فبكم وجدت الله تعالى كتب التوراة قبل ان اخلق قال موسى
عليه السلام باربعين عاما قال ادم عليه السلام هل وجدت
فيها (وعصى آدم ربه فغوى) قال نعم وجدت كذا قال
افتلومنى على ان عملت عملا كتب الله على ان اعمله قبل ان يخلقنى
باربعين سنه . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج ادم موسى
(عليهما السلام) هذه محاجة نفسانية ومكالمة روحانية جرت
بينهما فى عالم المثال وحظيرة القدس على ما اشير اليه بقوله عليه السلام
عند ربهما وليس المراد من الكتابة فى قوله كتبت التوراة كتبها فى الالواح
التى اعطاها الله تعالى موسى عليه السلام وذكر فى القرآن العزيز وصفها
وقال وكتبنا له فى الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلا

لكل شئ

لكل شئ لانها كانت فى زمن موسى وكان موسى عليه السلام يسمع صرير القلم
ذكره النسفى فى التيسير . والحديث مما يتمسك به الجبرة . والقدرية
تنكره . وكلا الفريقين على شفا جرف هار من الافراط والتفريط . فان قلت
فما وجه جواب ادم عليه السلام قلت تقريره موقوف على
تمهيد مقدمة وهى ان كل ما يحدث فى عالم الكون له صورة
اجمالية فى اللوح المحفوظ على وفق القضاء الازلى المنزه عن النسبة
الى الزمان ويكون ما فى ذلك اللوح من الصور اجماليا عبر عنه فى
القرآن الكريم بام الكتاب واشير الى تجرده من الزمان بقوله عنده . ثم ان له
صورة تفصيلية فى لوح المحو والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة
الالهية . وقد عبر عن هذا اللوح فى التنزيل بسماء الدنيا وقد وقعت
الاشارة الى هذين اللوحين فى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب . وقال الامام القاشانى فى تفسير سورة الانعام
وهو الذى خلقكم من طين المادة الهيولانية ثم قضى اجلا
مطلقا غير معين بوقت وهيئة لان احكام القضاء السابق الذى هو
ام الكتاب كلية منزهة عن الزمان متعالية عن المشخصات اذ محله
الروح الاول المقدس عن التعلق بالمحل فهو الاجل الذى يقتضيه الاستعداد
طبعا بحسب هويته المسمى اجلا طبيعيا بالنظر الى نفس ذلك المزاج
الخاص والتركيب المعين بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية
واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزمانى الذى يجب وقوعه
عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع المثبت فى كتاب النفس الفلكية
التى هى لوح القدر مقارنا لوقت معين ملازما له كما قال تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . الى هنا كلامه

فان قلت اليس قوله واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر
الزماني منافيا لما قدمت من ان في عبارة (عند) في قوله تعالى وعنده
ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن النسبة الى الزمان قلت لا
لان (عند) في القول الثاني ظرف لام الكتاب بخلاف القول
الاول فانها فيه ظرف لكون الاجل فيه مسمى لا لنفسه . ولا ينافي
كونه زمانيا عدم زمانية تسميته . واعلم ان عبارة الاجمال
في كلامنا وعبارة الكلية في كلام الامام القاشاني ليستا على مصطلح
المعقوليين بل المراد منهما ان يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق على ما هو
الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم المخالفة
للواقع وهذا لتعاليه عن قيد (متى) وقد لوحنا الى هذا بقولنا
(المنزه عن النسبة الى الزمان) في توصيف ما يطابق تلك الصور
الاجمالية من القضاء الازلي واشار ذلك الامام اليه بتوصيف
الكلية بالمنزهة عن الزمان . وقس على هذا ما هو المراد من التفصيل وبهذا
البيان انكشف وجه ما قالوا ان انتساخ بعض الاحكام لا ينافي ثبوت الكل
في اللوح المحفوظ على وجه يطابق الواقع . قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة
اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة
والمخصوصة اما ان تختص بحسب الاشخاص واما ان تختص بحسب
الازمنة فاذا نزلت بقلب الرسول فالتي تختص بالاشخاص
تبقى ببقاء الاشخاص . والتي تختص بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض
تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات القرآن او طويلة كاحكام
الشرائع المتقدمة وقد يتخصص بعضها بهما فيختص عمله بشخص معين

او

او باشخاص معينة في زمان معين فينسخ بانقراض ذلك الزمان .
ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت فيه كذلك . والعامة
تبقى ببقاء الدهر ككون الانسان حيوانا مثلا . الى هنا كلامه . قوله
اذا كانت فيه كذلك اجمال ما قدمناه من التفصيل فتدبر
والله الهادي الى سواء السبيل . ومما يوافق ما قررناه من
ان للكائنات تقديرا آخر في لوح المحو والاثبات يتطرق عليه
التبديل والتغيير ما روي في التيسير في تفسير سورة فاطر عن عمر
رضي الله عنه وهو انه كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبت
اسمي في ديوان الاشقياء فامحه من ديوان الاشقياء واثبته
في ديوان السعداء فانك قلت وقولك الحق يمحو الله ما يشاء
ويثبت وعنده ام الكتاب . ومن ههنا انكشف وجه حكمة الامر
بالحذر في قوله تعالى خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس في التهلكة
في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون
من ذبح ابناء بني اسرائيل ليس منشاؤه السفه والحماقة . كما زعم صاحب
الكشاف حيث قال في تفسير سورة القصص وسبب ذبح الابناء
ان كاهنا قال له يولد مولود في بني اسرائيل يذهب ملكك على يده
وفيه دليل بين على ثخانة حمق فرعون . فانه ان صدق الكاهن لم يدفع
القتل الكائن وان كذب فما وجه القتل انتهى بل منشؤه
ترصده بيان الكاهن فيما اخبر به عن المقدر في سماء الدنيا المكتوب
في لوح المحو والاثبات فاراد دفعه بمباشرة اسباب الدفع لعلمه
من الكاهن او من غيره بان المكتوب في سماء الدنيا ليس بكائن حتما .
بل قد يندفع واذا تقرر ما قدمناه فلنقسم احد اللوحين المذكورين بلوح

القضاء والاخر بلوح الرضاء تكون ما فيه على وفق الحكمة الالهية
فرقا بينهما كيلا يشتبه الحال ولنشرع فى اصل المقال بتقرير وجه
الجواب على نهج الصواب • اعلم ان تقدير عصيان آدم عليه السلام
كان فى لوح الرضاء بقرينة نسبته الى الزمان فى قوله كتب الله علىّ ان
اعمله قبل ان يخلقنى باربعين سنة . وقد عرفت ان ما قدّر فى لوح القضاء
متعال عن النسبة الى الزمان واستدل آدم عليه السلام بذلك
اى بكون تقدير عصيانه عليه السلام فى ذلك اللوح على ان عصيانه كان
على وفق الحكمة الالهية لا غرو فان ذلك العصيان كان منشأ التكميل
النشأة الانسانية وسببا لتحصيل الفضائل النفسانية وعصيانه
كان مخالفة لامر الارشاد الى طريق البقاء فى دار الخلود لا مخالفة لامر
التكليف اذ لا تكليف فى تلك الدار • وحقيقة العصيان بحسب اللغة
المخالفة لمطلق الامر لا المخالفة للامر التكليفى خاصة يرشدك الى
هذا قول عمرو بن العاص لمعاوية رضى الله عنهما * امرتك امرًا حازمًا
فعصيتنى * وكان من التوفيق قتل ابن هاشم * فلا يتجه ان يقال
ان عصيان آدم عليه السلام كان ذنبا والذنب ليس مما تقتضيه الحكمة وما يقع
على وفق رضاه تعالى فى شىء لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر الذى
كان مخالفته عصيانا تكليفا ايجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم
ان عتاب الله تعالى آدم عليه السلام فى قوله (الم انهكما عن تلكما
الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين) عتاب تلطيف

وتاديب

وتاديب لا عتاب تعنيف وتعذيب وتنزيله من السماء الى الارض
بامر (اهبطا منها جميعا) تكميل وتبعيده تقريب
ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا * وتسكب عيناى الدموع لتجمدا *
نظر موسى عليه السلام الى تقصير آدم عليه السلام فى التدبير وما حصل
بسببه من سوء الحال فلام وتمسك آدم عليه السلام بالتقدير وبما
فيه من الدلالة الى حسن المآل فحجه وارتفع الملام فمعنى قول آدم
عليه السلام اتلومنى على ان عملت الخ اتلومنى على عمل صدر منى على وفق
ما تقتضيه الحكمة ويرتضيه الحق ومثل ذلك لا يكون الا اجرا محضا
الا انه عبر عن ذلك المعنى باللازم وقد كشفنا عن وجه ذلك التعبير
القناع هذا هو الوجه اللائق بشأن السائل والمسئول المطابق
للمعقول والمنقول لا ما ذهب اليه الامام البيضاوى حيث قال
فى شرح المصابيح غلبه بالحجة بان الزمه ان جملة ما صدر عنه لم يكن
ما هو مستقل به متمكنا من تركه بل كان امرا مقضيا عليه وما كان
كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا واما ما يترتب عليه شرعا من الحدود
والتعزير فحسنه من الشارع لا يتوقف على غرض ونفع لان مبناه على
ان خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو معذور فى عدم اتيانه فلا يستحق
اللوم على ذلك وقد وقفت على بطلان ذلك المبنى • واما ما زعمه
التوربشتى من ان الاحتجاج من آدم عليه السلام لدفع اللائمة
بان يقال لا يلام من تنصل وتاب وانما يلام من اصر على الذنب
لا لانكار ما اجترح من الزلة وهم لا ينبغى ان يذهب اليه فهم كيف

بلغ

وقوله اختلوصى على ان انجم يبارى على خلاف ذلك . ولكن لا حيلة لمن تبارى .
ومن المغترين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال فى المثل السائر
وليس للمرء فيما يلقاه من احداث الدنيا كانت او بوسى الا ان يكل الامور
الى دبرها فيقول حج ادم موسى (عليهما السلام) فان قلت
قد دل النص الناطق بالحق على ان السعيد سعيد فى بطن امه والشقى
شقى فى بطن امه فلا اختيار للسعيد فى تحصيل السعادة ولا اقتدار للشقى
على تبديل الشقاوة وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ الدين الشيرازى
الملقب بلسان الغيب .

گر تو نمی پسندی تغییر کن قضارا .
در کوی نیك نامی ما را گذر ندادند .
حافظ بخود نپوشید این خرقهٔ می آلود .
ای شیخ پاك دامن معذور دار ما را .

قلت معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو فى بطن امه
والشقى مقدر شقاوته وهو فى بطن امه وتقدير الشقاوة له قبل
ان يولد لا يخرجه عن قابلية السعادة وكذا تقدير السعادة له قبل ان
يولد لا يدخله فى حيز حوزة السعادة وقد دل على ذلك قوله
عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه . والسر فيه ما تحققت فيما سبق من ان التقدير تابع
للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك المعنى
من قال

* ما راز قضا جز این قدر ننمایند * پیمانه تو ای باز بتو پیمایند *

قال

قال الامام الراغب فى تفسيره (وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة
المعد للكيل والقضاء بمنزلة المكيل ولهذا قال ابو عبيدة لعمر
رضى الله عنهما لما اراد الفرار من الطاعون بالشام اتفر من قضاء الله
تعالى قال عمر رضى الله عنه افر من قضاء الله تعالى الى قدر الله
تعالى تنبيها على ان القدر ما لم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفعه
الله تعالى فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد بذلك قوله تعالى (وكان
امرا مقضيا) . وقال الامام المذكور فى محاضراته فقال (يعنى
ابا عبيدة (رضى الله عنه) له (اى لعمر رضى الله عنه) اينفع الحذر من
القدر فقال لسنا مما هناك فى شئ ان الله تعالى لا يأمر بما لا ينفع
ولا ينهى عما لا يضر وقد قال تعالى (ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة)
وقال (خذوا حذركم) انتهى فان قلت اليس
فى قوله تعالى (قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل
دلالة على ان الفرار لا يغنى شيئا قلت لا لان المعنى
والله اعلم لن ينفعكم الفرار فى دفع الامرين المذكورين بالكلية اذ
لا بد بالاخرة من وقوع احدهما . يفصح عن هذا قوله تعالى (واذا
اى على تقدير الفرار لا تمتعون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على
ان فى الفرار نفعا فى الجملة . قال صاحب الكشاف لن ينفعكم
الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف أنف او قتل وان نفعكم
الفرار مثلا فمتعتم بالتأخير لم يكن ذلك التمتيع الا زمانا قليلا

وعن بعض المروانية انه مر بحائط مائل فاسرع فقيل له هذه الاية
فقال ذلك الفعل نطلب . الى هنا كلامه ولا خفاء في ان
ما نقله عن ذلك البعض صريح في ان في الفرار نفعا ما وهو المراد من
اخر الاية المذكورة . واذ قد عرفت هذا فقد تبين ان الامام البيضاوي
لم يصب في تعليل النفع المذكور في اول الاية بقوله (فانه لا بد
لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت معين سبق به القضاء
وجرى به القلم ان لا يكون في الفرار نفع اصلا وقد افصح عما ذكره
الامام القاشاني حيث قال في تفسير الاية المذكورة فلا فائدة
في الفرار فانه ان قدر الاجل في ذلك الوقت ادرككم لا محالة
ولا ينفعه الفرار وان لم يقدر فلا يجعلكم ثابتين في المعركة قارين
او فارين وقد اوضحنا وجه الرد لهما حيث قلنا في تفسير الاية
المذكورة لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت لا لانه
سبق به القضاء لانه تابع للمقضي فلا يكون باعثا له وانما قلنا
انه تابع للمقضي لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو
المقضي بل لانه مقتضى ترتب الاسباب والمسببات بحسب
العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يغني شيئا
وعن علي رضي الله عنه في بعض خطبه (هو (اي القدر) بحر
عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب)
اشار بتحديد بعديه بمنتهى الحس الى انطباقه على عالم الشهادة
طولا وعرضا وهذا على وفق ما مر من انه لا دخل للتقدير فيما

يكون

يكون في عالم الغيب والشاعر السابق ذكره لم يكن له شعور بهذه
الدقيقة فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال . وقد
ورد في لسان بعض الكمّل (الاحتجاب بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدي
الى الزندقة والاباحة . والاحتجاب بالتفصيل عن الجمع صرف القدر
المؤدي الى المجوسية والثنوية . والاسلام طريق بينهما لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بينهما) انتهى كلامه . اما انه لا جبر فلان
العبد مختار في اكتسابه الحسنات واجتنابه عن السيئات
وقد جرت عادة الله تعالى على ان يخلق فعل العباد عقب صرفهم الاختيار
الى مباشرة اسبابه الكاسبة . واما انه لا تفويض فلان منشأ
اختيار العبد داعية تحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشيئة
الله تعالى وارادته لا دخل فيه للعبد ولا لمخلوق اخر يرشد الى ذلك
قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله واشير اليه في قوله
عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع
الرحمن وهو تصوير وتمثيل لتمكنه تعالى منها واستقلاله بامره في
جريها بحسب تصرفه وتدبيره من غير استعصاء ولا تمانع . والمعنى
ان الله تعالى هو المتمكن من قلوب العباد والمتسلط عليها والمتصرف فيها
كيف يشاء كما قال الله تعالى فألهمها فجورها وتقواها . وانما تولى بنفسه
امر قلوبهم ولم يكله الى احد من ملائكته رحمة منه وفضلا كيلا يطلع
على سرائرهم ولا يكتب عليهم ما في ضمائرهم . وفي اضافة الاصابع
الى اسم الرحمن دون اسم الذات نوع اشعار بذلك . ثم ان المراد

من التفصيل فى قوله الاحتجاب بالجمع عن التفصيل ما فى الاسباب
العادية المعتبرة فى الحكمة الالهية من التعدد . ومن الجمع ما فى مبدا
الخلق والايجاد من الوحدة الجامعة لذلك التعدد من جهة التأثير
والاسلام (على موجب ما قيل خير الامور اوساطها) طريق بين الافراط
والتفريط فافهم تسلم والله اعلم واحكم فان قلت
اليس التكلم فى القدر منهيا عنه قلت لا انما المنهى عنه
الخوض فى اسرار القدر واما النظر فى اصله بهذا القدر فمستحب
بل واجب على من قدر على تحقيقه . الا يرى الى ما روى عمرو بن شعيب
رضى الله عنه عن ابيه عن جده رضى الله عنه قال بينا جلوس
عند النبى صلى الله عليه وسلم اذ اقبل ابو بكر وعمر رضى الله عنهما
فى فئام من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال بعض القوم يا رسول الله انهما تكلما فى القدر فقال
ابو بكر (رضى الله عنه) الحسنات من الله تعالى والسيئات منا
وقال (عمر رضى الله عنه) الحسنات والسيئات كلها من الله تعالى
وتابع بعض القوم ابا بكر رضى الله عنه وبعضهم عمر رضى الله عنه فقال عليه الصلاة
والسلام سأقضى بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبرائيل
وميكائيل اما جبرائيل فقال مثل مقالتك يا عمر واما ميكائيل
فقال مثل مقالتك يا ابا بكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف

اهل

لعله نحن جلوس

اهل السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم
الى اسرافيل فقصا عليه القصة فقضى بينهما ان القدر خيره وشره من
الله تعالى ثم قال عليه الصلاة والسلام فهذا قضائى بينكما
ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله تعالى الا يعصى ما خلق ابليس
(عليه ما يستحق) وقال شمس الائمة السرخسى فهذا هو الاصل
لاهل السنة فى الايمان بالقدر ولا تظنن بميكائيل وابى بكر بما نفيا
تقدير الشر من الله تعالى الاخيرا لان طالب الصواب بالدليل فى
زمان الطلب قبل ان يستقر الرأى جاهد فى الله حق جهاده . الى
هنا كلامه . وهو نص فى ان النظر فى اصل القدر مما يثاب عليه
واما الخوض فى تفصيله وزيادة التوغل فى اسراره فمنهى عنه
قال الفقيه ابو الليث ان استطعت الا تخاصم فى مسئلة
القدر فافعل فان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الخوض فيها انتهى
وكان الخوض فى ذلك البحر المتلاطم امواجه والغوص فى لجه المظلم منهى
عنه كذلك الجدل فيه منهى عنه لانه لا يخلو عن الخلل . ولذلك
قال صاحب الشريعة لا يتكلم اثنان فى القدر الا فرى احدهما على الله تعالى
كذبا فاحشا فان عارضه انسان فى القدر فليكن ساكتا فيه ولا يكن
مفتيا فانه من السنة . انتهى . وفى الحواشى على الكشاف
المنقولة عن المصنف كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصرى بلغنى
انك قدرى فكتب اليه الحسن من انكر القدر فقد فجر ومن ورك ذنبه
على الله تعالى فقد كفر . ولم يدر ان ما نقله حجة عليه لا له . وروى

لعله ذنبه وفى
القاموس وركه
توريكا اوجبه
والذنب عليه
حمله

في المصابيح عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم (صنفان من امتي ليس لهما نصيب في الاسلام
المرجئة والقدرية) المرجئة مثل المرجعة يهمز ولا يهمز مشتق
من الارجاء وهو التأخير قالوا ان المرجئة هم الفرقة الذين يقولون بان
العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات
كما يقال جرى النهر ودارت الرحى وانما سميت مرجئة لانهم
يؤخرون امر الله تعالى في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب
الافراط كما تذهب القدرية مذهب التفريط . والجبرية بالتحريك
وتسكين الباء لغة فيه خلاف القدرية . قال ابو عبيدة
هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون
المجبرة وفي التعارف الشرعي المرجئة . وكانت القدرية في الزمان
الاول ينسبون من خالفهم الى الارجاء حتى غلط في ذلك جمع من
اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا النبز بجمع من علماء السلف
ظلما وعدوانا . واما القدرية فانهم منسوبون الى القدر وهو ما يقدره
الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشيء اقدُره واقدِره
قدرا وقدّرته تقديرا فهو قدر اي مقدور كما يقال هدمت البناء فهو
هدم اي مهدوم ولك ان تسكن الدال منه قال الشاعر

الا يا لقومي للنوائب والقدْر وللمرء يأتي الأمر من حيث لا يدري

وهو في الاصل مصدر . والقدر والتقدير تبيين كمية الشيء . واصل
دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله ولا يرون الكفر والمعاصي
بتقدير الله تعالى ومشيئته وكل واحد من الفريقين يتشعب في

في القاموس النبز بالتحريك اللقب ه

اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدرية نسبوا الى القدر لان بدعتهم
وضلالتهم كانت من قبل ما قالوه في القدر من نفيه لا اثباته
وهؤلاء الضلال يزعمون ان القدرية هم الذين يثبتون القدر كما
ان الجبرية هم الذين قالوا بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف
ان القدر اسم لافعال الله تعالى خاصة لا يفهم منه العرب الا هذا
فمن ادخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب
ان يلقب به كما يلقب بالاشياء الخارجة عن العادات بخلاف من
لا يسمي به الا افعال الله تعالى خاصة . وذكر المطرزي
في المغرب وهو ايضا من رؤساء المعتزلة ان القدرية هم الذين
يثبتون كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبائح اليه سبحانه
ونسميهم العدلية بهذا تعكيس لان الشيء انما ينسب الى المثبت لا النافي
ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم فهو جاهل
بكلام العرب انتهى . والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل
يحتمل المدح والذم الا انه اشتهر في الثاني واستقر فيه
بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه عن انفسهم . وما ذكروه من
وجه العربية معارض بان من اثبت للعبد ما يختص به تعالى من
الايجاد فقد اغرب واستحق النبز . فالنبز على الوجهين جار
على قانون العربية على انا نقول لم يثبت هذا النبز من طريق
القياس حتى يقابلونا بما ذكروه بل اخذناه من النصوص الصحيحة
والتوقيف من قبل الرسول عليه الصلاة والسلام فمن ذلك

قوله تعالى (انا كل شئ خلقناه بقدر) ومنه قوله عليه السلام وان تؤمن
بالقدر خيره وشره ومنه قوله عليه السلام كل شئ بقدر ومنه قوله
عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة . ولقد احسن من قال
ان هذا الحديث غل في عنقهم فان المجوس قائلون بمبدأين مستقلين هما
الظلمة والنور أو يزدان وآهرمن والمعتزلة كذلك تجعل الله تعالى
شأنه والعبد سواسية بنفي قدرته عز وعلا عما يقدر عليه عبده وبالعكس
وتحقيق ذلك انه عليه السلام انما قال فهم مجوس هذه الامة
لانهم احدثوا في الاسلام مذهبا يضاهي مذهب المجوس من وجه
وان لم يشابهه من سائر الوجوه وهو ان المجوس يضيفون الكوائن في دعواهم
الباطلة الى الهين اثنين احدهما يزدان والاخر آهرمن ويزعمون
ان يزدان يأتي منه الخير والسرور وان آهرمن يأتي منه الفتن والشرور
ويقولون ذلك في الأحداث والاعيان فيضاهي مذهب القدرية
في قولهم الباطل في اضافة الخير الى الله تعالى واضافة الشر الى غيره
غير أن القدرية يقولون ذلك في الأحداث دون الاعيان
قال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية لا كما قال الله تعالى
ولا كما قالت الملائكة ولا كما قال النبيون عليهم الصلاة والسلام
ولا كما قال اهل الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اخوهم ابليس
عليه اللعنة . قال الله عز وجل وما تشاؤون الا ان يشاء الله .
وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا . وقال شعيب
النبي عليه السلام وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا

وقال

وقال اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا
ان هدانا الله . وقال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا
وكنا قوما ضالين . وقال اخوهم ابليس عليه ما يستحق رب
بما اغويتني . وهم تحيروا في فك الغل المذكور عن عنقهم وتعسفوا
في اثبات معنى المجوسية في مذهب مخالفيهم فقالوا تارة القول
بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الالهة وما زادوا في
ذلك على ان اظهروا جهلهم في ان القديم لا يرادف الاله ولا يستلزمه
وقالوا اخرى القول بان الله تعالى يخلق القبيح وينهى عنه يشبه
قول المجوس ان الله يخلق الشئ ثم يتبرأ عنه كخلقة ابليس . وهذا
ايضا آية الجهالة وغاية الضلالة فان خلق الشئ ليس بامره
ولا يستلزمه فلا شبه بين القولين اصلا . وما رواه ابو داود
عن حذيفة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم (لكل امة مجوس
ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر) نص في انهم المرادون وبهذا
التنصيص انسد باب التأويل في الحديث السابق ذكره ايضا
واما تسميتهم طريقهم طريقة العدل والتوحيد فتسمية من قبل انفسهم
لا غير ولو انهم ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء
واذا تحققت فعدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين .
وتوحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين
في موضعه . ولقد احسن بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر

مذهب اهل السنة والجماعة على احسن تعزير وانت تعلم ان من يكون
هذه عقيدته لا يلزمه تجويز تجوير ثم انهم لما لم يجعلوا الصفات واجبة
بنفسها بل قديمة بقدم الذات قائمة بها لم يكن في شمس توحيدهم واشراقها
من تعوير . واما من يجعلون العبيد سوية بمولاهم مستقلين في بعض
الافعال فقد بدا في قمر توحيدهم ظلمة التكثير لما فاتهم من توحيد
الافعال وجلبهم الى المحال ما الزمهم من تساوي القدرتين في الاختصاص
بايجاب بعض دون بعض اخر المفوت لتوحيد الصفات المستجلب
لنقصان الذات تعالى عما يتوهم الزائغون بل عما يحققه العارفون
علوا كبيرا . فهذا جور منهم واشراك معا . هذا وان رأيهم
في العدل والتوحيد يكذب بعضه بعضا وكفى ذلك للمسترشدين
نقصا ونقضا

وقع الفراغ من نسخ هذه الرسالة في اواسط جمادى الاولى
١٤٠٥ هـ
والحمد لله اولا واخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد
واله وصحبه
